

Self-fashioning in de vroegmoderne literatuur- en cultuurgeschiedenis: genese en ontwikkeling van een concept

.....
JÜRGEN PIETERS & JULIE ROGIEST

And I believed that in describing some of the mechanisms of identity formation in the Renaissance I was participating, in a small, scholarly way, in a much larger project, the project of grasping how we have become the way we are. The project was not merely descriptive: the goal was to enable us to escape what we detest and embrace whatever brings us wonder, hope, and pleasure. (Greenblatt, Self-fashioning xvi-xvii)

Inleiding

Sinds Stephen Greenblatt in 1980 *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare* publiceerde, is het titelconcept van dat boek in de studie van de vroegmoderne literatuur aan een stevige opmars begonnen. “One day we were teaching Renaissance literature to small groups of somewhat bored students,” schrijft Lisa Jardine op de achterflap van de nieuwe editie van het boek die in 2005 verscheen, “the next *Renaissance Self-Fashioning* had appeared and suddenly studying the Renaissance was all the rage, exciting and new. Stephen Greenblatts book entirely altered the critical landscape – showing with compelling lucidity that social anthropology and psychoanalysis were essential tools for understanding Renaissance writing.”¹ Jardine is overigens niet de enige generatie- en vakgenote van Greenblatt die het belang van het boek voor de historische letterkunde hoog inschat. “Few works of literary criticism can have exerted a greater influence on their own discipline than Stephen Greenblatts *Renaissance Self-Fashioning*,” stelt Catherine Belsey

1 Het boek bevat onder de titel "Fashioning Renaissance Self-Fashioning" een "Preface" waarin Greenblatt op de ontstaansgeschiedenis van zijn studie ingaat. We komen later in deze bijdrage nog terug op dat voorwoord.

in een bijdrage die de verbazingwekkende receptiegeschiedenis van de intussen klassieke studie analyseert en contextualiseert.

"Published in 1980, the book was immediately admired, taken up, imitated, and explained, to the point where, within a very short time, it seemed that every American English department needed its resident early modern new historicist [...]. Although other names were associated with this approach, new historicism was in effect Greenblatts creation, and it swept the board, first in the United States, and then rather more tentatively, in much of the rest of the world." (27)

Ook al dringt de leesmethode van het New Historicism in de Lage Landen in haar totaliteit nog steeds maar moeizaam door, toch heeft Greenblatts *self-fashioning* sinds enige jaren in de studie naar de vroegmoderne Nederlandse letterkunde wel duidelijke sporen nagelaten. Reeds in 1989 maakte Riet Schenkeveld-van der Dussen gebruik van het concept. In haar stuk "Personage en persoonlijkheid. Het ik in de Nederlandse lyriek van de zeventiende eeuw" verwijst ze naar Greenblatts studie als "een vrij recent boek" dat te maken heeft met het onderwerp dat haar in deze bijdrage bezighoudt: de manifeste tekststrategieën die auteurs in de Gouden Eeuw inzetten om in hun teksten een dichterlijk zelf te construeren. (Gelderblom 175) Verschillende dichters uit de zeventiende eeuw, zo betoogt Schenkeveld-van der Dussen (haar primaire voorbeelden zijn Vondel en Bredero), thematiseren in hun teksten de problematiek van de constructie van het ik en zij doen dat op een manier die duidelijk verschilt van hoe middeleeuwse of romantische dichters met de vorming van het zelf omgaan. Waarin precies het verschil zit, is op een kort bestek moeilijk te zeggen, zo weet ook

Schenkeveld-van der Dussen, maar de titel van haar bijdrage suggereert toch al iets. Voor de dichter draait de vroegmoderne problematiek van de individualiteit immers rond het verschil tussen de twee begrippen uit Schenkeveld-van der Dussens titel. Dat verschil kan in de vorm van een eenvoudige tegenstelling worden uitgedrukt, maar de kern van het vroegmoderne identiteitsbesef ligt net in het feit dat het zich niet zomaar in het binaire kader laat vangen waarin we vandaag al snel geneigd zouden zijn het te plaatsen. Ofwel drukt de dichter in zijn teksten zijn persoonlijkheid uit (waarbij we vanuit een hedendaags perspectief geneigd zijn te denken dat die persoonlijkheid ook de kern moet zijn van wie hij is), ofwel laat hij van zich horen via een *persona*, via een in de tekst geconstrueerde rol die hem in staat stelt zich anders voor te doen dan hij misschien wel is, of neutraler voorgesteld: die hem in staat stelt naar gelang van de poëtische omstandigheid een zelf te construeren dat accordeert met die omstandigheid en waarvan de lezer zich niet hoeft af te vragen of dat personage wel degelijk iets zegt over de ware persoonlijkheid van de dichter. Een dergelijke of-of-redenering gaat niet zo eenvoudigweg op in dit geval. Tussen “personage en persoonlijkheid,” zo geeft Schenkeveld-van der Dussen aan, ligt vanuit het perspectief van de vroegmoderne cultuurdragers een heel divers gamma aan mogelijke subjectposities. Bovendien is het niet eens noodzakelijk de twee limiet-termen van dat gamma als pure tegengestelden te zien. Schenkeveld-van der Dussen gaat wat dat betreft uit van dezelfde premisse waarvan Greenblatt in *Renaissance Self-Fashioning* vertrok. “My starting point,” zo stelt Greenblatt in de eerste zin van zijn studie, “is quite simply that in sixteenth-century Engeland there were both selves and a sense that they could be fashioned.” (1) Hetzelfde geldt – *mutatis mutandis* – voor de Nederlanden in de zeventiende eeuw.

Eddy Grootes verwijst in zijn recent verschenen *Gouden Eeuw*-lezing eveneens naar Greenblatts boek. Niet Vondel en Bredero zijn Grootes’ casussen, maar Huygens en Hooft, twee dichters die hier figureren als modelvoorbeelden van de neiging die Renaissance-dichters hebben om in hun teksten steeds wisselende versies van zichzelf te presenteren. *Self-fashioning* is bij Grootes synoniem voor zelfrepresentatie, voor de manier waarop een dichter in zijn poëzie met een welbepaalde finaliteit een beeld van zichzelf ophangt. “Het onderkennen van dat mechanisme,” zo schrijft hij, “kan niet los worden gezien van het begrip *self-fashioning*, dat in 1980 door Stephen Greenblatt is geponeerd als een centraal concept in de cultuur van de Renaissance.” (18) Meer dan bij Schenkeveld-van der Dussen lijkt Greenblatts concept ons in de handen van Grootes evenwel te worden verengd tot een kwestie

2 *Self-fashioning* heeft voor Grootes te maken met de dichterlijke creatie van “een beeld van zichzelf dat uitdrukt hoe [de dichter] door anderen gezien wil worden,” in de termen waarin Schenkeveld-van der Dussen de kwestie aangeeft dus meer met personage dan met persoonlijkheid.

van bewuste *image-building*, tot de vraag welke rollen dichters in hun werken opnemen, hoe ze zich in die teksten willen presenteren aan de wereld en welke specifieke bedoelingen ze met de bewuste manipulatie van hun dichterlijke persoonlijkheid hebben. In zijn analyse van Huygens' *Dagh-werck* beklemtoont Grootes dat de dichter zelfs in een tekst waarin hij zich in zijn naar onze normen meest persoonlijke intieme context portretteert (die van het huwelijk en het huiselijke leven), “bewust een imago op[bouwt].” (18)²

Ook op de jongste generatie vroegmodernisten oefent Greenblatts *self-fashioning* een grote aantrekkingskracht uit. Drie korte voorbeelden mogen hier volstaan. In 2007 presenteerde Nina Geerdink op de eerste Cross Over-conferentie in Amsterdam een lezing onder de titel “‘Self-fashioning’ of zelfrepresentatie? Een analyse van gelegenheidspoëzie van Jan Vos.” Op de tweede conferentie in deze reeks, in Leuven in januari 2009, had Vincent Buyens het over “Auteur en verteller. *Self-fashioning* in het oeuvre van Willem vander Borcht (1621-1680).” Beide lezingen maken gebruik van Greenblatts concept zoals Grootes dat doet: *self-fashioning* wordt hier gereduceerd tot een synoniem van zelf-(re)presentatie, een volkomen bewuste daad van zelfprofilering die de dichter in staat moet stellen net dat beeld van zichzelf op te hangen waarvan hij wil dat de lezer het als dusdanig herkent (bijvoorbeeld de *poeta doctus*, de goede christen, de toegewijde echtgenoot, de strenge vader). “Juist in de Renaissance,” schrijft Geerdink, “waren auteurs op zoek naar hun eigen identiteit. In literair werk en andere teksten construeerden deze auteurs daarom een ‘zelf’. Vooral auteurs die zich van de ene klasse of religie naar een andere bewogen, hadden *self-fashioning* nodig om hun

(ideologische) positie te onderstrepen.” De geciteerde passage geeft ons inziens goed aan dat ook bij Geerdink het concept *self-fashioning* in de eerste plaats ten dienste staat van de vraag hoe dichters in hun teksten een beeld van zichzelf ophangen dat hen in staat moet stellen een specifieke maatschappelijke positie te verwerven. Buyens op zijn beurt vat het begrip als volgt samen: het gaat over “het beeld dat [de dichter, in zijn geval Vander Borcht] van zichzelf heeft en dat hij hoopt aan de buitenwereld te kunnen overbrengen.”

Ons derde voorbeeld uit de jongste generatie onderzoekers – Frans Bloms artikel “Solliciteren met poëzie. Zelfpresentatie in Constantijn Huygens’ debuutbundel *Otia* (1625)” – bevestigt eveneens wat we naar aanleiding van Grootes al aangaven: ook hier wordt Greenblatts begrip verengd tot de vraag “hoe de kunstenaar aan de dag treedt en waarom zo.” (230) Het antwoord op die laatste vraag gaat in de hiervoor besproken voorbeelden overigens steeds in dezelfde richting: omdat de dichter in de gegeven omstandigheden en met een welbepaalde finaliteit voor ogen het specifieke beeld dat hij van zichzelf in zijn tekst ophangt het meest opportuun vindt. *Self-fashioning* is in deze Nederlandse handen bijgevolg een variant van de bredere vraag naar de intentie van de auteur – niet minder dan dat, maar ook niet meer. In wat volgt, willen we de genese en ontwikkeling van het begrip *self-fashioning* in Greenblatts werk onderzoeken met de bedoeling om zijn gebruik ervan te confronteren met de manier waarop de notie in de vroegmoderne Neerlandistiek wordt gehanteerd.

Greenblatt gebruikte de term voor het eerst in het boek dat hij in 1973 als handelseditie van zijn proefschrift publiceerde, *Sir Walter Raleigh. The Man and his Roles*. Een korte confrontatie van dat boek met het zeven jaar later verschenen *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare* maakt al snel duidelijk dat het begrip een dubbele ontstaanscontext heeft. Zo wordt *self-fashioning* in beide boeken duidelijk verbonden met het denken van een aantal vooraanstaande Italiaanse ‘humanisten’ (Pico, Machiavelli en Castiglione), wier klassieke geschriften over de vormbaarheid van het menselijke zelf een eerste belangrijke intertekst bieden voor Greenblatts gebruik van de term. In *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare* duikt evenwel een tweede, niet minder cruciale intertekst op: die van de (post)structuralistische subjectiveringstheorieën van Althusser en Foucault. Zoals we hierna zullen aangeven, is het van belang ook de impact van die tweede intertekst op de ontwikkeling van Greenblatts concept in kaart te brengen. Bedoeling van de korte *Begriffsgeschichte* die we hier presenteren, is in eerste instantie om de productiviteit van

3 Een verdere uitwerking van wat we hier enkel kunnen presenteren als preliminaire notities is voorzien in het kader van het onderzoeksproject “Zelfbeschouwing en identiteitsvorming in de vroegmoderne tijd: betogend proza van Coornhert en Charron” dat aan de Universiteit Gent wordt uitgevoerd. (Onderzoekster: J. Rogiest, promotores: J. Pieters en A. Roose, financierende instantie: BOF Universiteit Gent) Voor meer uitleg over het project zie: <<http://www.nederlandseliteratuur.ugent.be/onderzoek/Zelfbeschouwing>>.

4 Greene betreft in zijn genuanceerde analyse van het fenomeen ook nog andere grote figuren uit de Renaissance, zoals Ariosto, More, Rabelais en Montaigne. Greenblatt verwijst ook naar het artikel in de “preface” bij de 2005-editie van *Renaissance Self-Fashioning*.

de notie *self-fashioning* in de Neerlandistiek te onderschrijven en te verhogen. Door meer aandacht te vragen voor de historische en de conceptuele specificiteit van Greenblatts gebruik van de term, willen we aantonen dat er meer achter het begrip schuilgaat dan misschien op het eerste gezicht lijkt en dat er, bijgevolg, ook meer mee gedaan kan worden.³

Zelfvorming in de Renaissance

In 1973 geeft Greenblatt voor de eerste keer aan wat hij onder het begrip *self-fashioning* verstaat. Hij stelt de term centraal in het tweede hoofdstuk van zijn proefschrift, “Raleigh and the Dramatic Sense of Life,” waarin hij Raleighs omgang met zijn eigen individualiteit analyseert als een samenspel van twee krachtlijnen die op het eerste gezicht tegengesteld lijken te zijn, maar waarvan de dialectische verhouding juist de specificiteit van de vroegmoderne zelfvorming uitmaakt. Aan de ene kant is er Raleighs overtuiging dat het leven van de mens ten gronde bepaald wordt door krachten die hem te boven gaan en waaraan hij zich dus dient te onderwerpen (het noodlot, God, het gezag van de vorstin, andere maatschappelijke determinanten), terwijl hij aan de andere kant even sterk gelooft in het vermogen van de mens om zijn eigen identiteit vorm te geven. (*Sir Walter Raleigh* 31) In het geval van Raleigh houdt *self-fashioning* heel duidelijk een poging in om deze twee overtuigingen op elkaar te betrekken en met elkaar te verzoenen. De actieve zelfvorming van zijn persoonlijkheid manifesteert zich als het (al dan niet succesvolle) improvisatorisch vermogen om een zowel voor hemzelf als voor anderen acceptabele positie binnen een zijn controle overstijgend krachtenveld te verwerven en te consolideren.

Het is vooral in de context van de tweede krachtlijn die we hierboven aangaven, dat Greenblatt de notie *self-fashioning* onderbouwt met referenties aan drie sleutelwerken uit de Italiaanse Renaissance. In elk van die teksten wordt de problematiek van de zelfvorming op een verschillende manier ingevuld: het gaat om Pico della Mirandola's *Oratio de hominis dignitate* (1486), Castiglione's *Il Cortegiano* (1528) en Machiavelli's *Il Principe* (geschreven in 1513, voor het eerst gepubliceerd in 1532). Ook al delen de drie auteurs het beeld van de mens als een acteur die zelf verantwoordelijk is voor de rol die hij speelt op het wereldlijke toneel – “[A]s though the maker and molder of thyself, thou mayest fashion thyself in whatever shape thou shalt prefer,” drukt God Adam op het hart in Pico's *Oratio* – dat beeld krijgt in elk van de teksten een andere invulling en functie.

Om een beter zicht te krijgen op hoe Pico, Castiglione en Machiavelli zich precies tot elkaar verhouden, kunnen we verwijzen naar Thomas Greenes artikel “The Flexibility of the Self in Renaissance Literature”, dat overigens een belangrijke bron vormt voor Greenblatts boek over Raleigh.⁴ Wat Pico betreft, toont Greene vooral aan dat diens tekst een typisch vijftiende-eeuwse visie op de mens uitdraagt, doordat het principe van de *self-fashioning* in de *Oratio* nog primair een morele invulling kent: zelfvorming staat hier voor het menselijke vermogen elke mogelijke positie – ook en vooral de hoogst denkbare – binnen het morele scala in te nemen. De mens is volgens Pico op grond van het aangeboren talent zichzelf vorm te geven in staat hetzij tot God op te stijgen, hetzij te vervallen in dierlijke gewoontes: “Thou shalt have the power to degenerate into the lower forms of life, which are brutish. Thou shalt have the power, out of thy soul's judgement, to be reborn into the higher forms, which are divine,” aldus de auteur van de *Oratio*. (Pico geciteerd in Greene 135)

Het idee van zelfvorming in de morele zin toont zich eveneens in het werk van Castiglione, maar het wordt er onlosmakelijk gekoppeld aan de noodzaak om de deugd ook op een efficiënte manier naar anderen te vertalen, en dan vooral in uitwendig zichtbaar gedrag. Het morele, innerlijke mechanisme van *self-fashioning* zoals dat bij Pico centraal stond, krijgt bij Castiglione een complement in voor anderen zichtbare tekenen van zelfvorming. “If moral virtue does not of its own accord assume a pleasing and effective shape, neither does the human individual,” zo schrijft Greenblatt in zijn boek over Raleigh, in een passage die duidelijk door Greene is geïnspireerd. (*Sir Walter Raleigh* 37) Deze uitwendig zichtbare “shape” neemt de ideale hoveling aan door de meest lovenswaardige eigenschappen van zijn entourage te imiteren

en – in het beste geval – erboven uit te stijgen. Hij dient dit proces te verbergen voor de buitenwereld en ervoor te zorgen dat hij in zijn houding zo natuurlijk en spontaan mogelijk overkomt. Dat is de essentie van de *sprezzatura*, “pleasing” doordat de hoveling een zekere gratie in zijn voorkomen legt, “effective” omdat hij op die manier de vorst voor zich wint en hem er vervolgens toe kan brengen het goede te doen. (37)

In tegenstelling tot wat Pico beweert, geniet de mens volgens Castiglione niet van de absolute vrijheid om zijn eigen identiteit te ontplooien. Integendeel, hij moet zichzelf aanzienlijk beperken om zijn relatie tot de vorst in evenwicht te houden. Zelfvorming bij Castiglione is in eerste instantie een kwestie van het onopvallend inspelen op sociale verwachtingen en het vermogen om zich in alle omstandigheden aan te passen, althans wat het uitwendige gedrag betreft. Zoals Greenblatt evenwel terecht beklemtoont, staat de *sprezzatura* van de hoveling niet zomaar ten dienste van vleierij, maar van de verdediging van welbepaalde morele overwegingen. Het is in wezen de taak van de hoveling om de prins op het juiste pad te houden. De technieken van zelfvorming die hij daarbij inzet, hebben volgens Greenblatt juist die finaliteit: “the prince is an overgrown, dangerous child who must be lured to the good with baubles; virtue can never seem sufficiently attractive by itself but must be tricked out in a pretty costume”. (36-37)

Dat brengt ons bij Greenblatts derde voorbeeld van de Italiaanse *self-fashioning*: *Il Principe* van Machiavelli. Het onderscheid tussen Machiavelli's tekst en *Il Cortegiano* valt volgens Greenblatt op verschillende manieren te analyseren, waarbij duidelijk blijkt dat beide teksten volgens hem in grote mate elkaars tegenpolen blijven, hoe men ze ook leest. Terwijl de hoveling van Castiglione zijn vorst van de intrinsieke waarde van specifieke morele categorieën wil overtuigen, pleit Machiavelli er juist voor dat de prins alle morele overwegingen ondergeschikt maakt aan de politieke situatie. Het behoud van de reële omstandigheden waaraan de prins zijn macht te danken heeft, is de ultieme finaliteit van Machiavelli's pleidooi voor *self-fashioning*: de prins moet zich op een bepaalde manier voordoen om dat behoud te garanderen. Niettemin delen de teksten van Machiavelli en Castiglione volgens Greenblatt een vergelijkbare visie op de structuur van de individuele identiteit: die van de mens die zich niet gebonden weet aan een innerlijke kern en daardoor zijn “zelf” vorm kan en moet geven naar gelang van welke omstandigheid ook.

In zijn bespreking van Pico, Castiglione en Machiavelli refereert Greenblatt niet toevallig ook aan Burckhardts klassieke analyse van het vroegmoderne individualisme in *Die Kultur der Renaissance in Italien*.

De verwijzing keert terug in *Renaissance Self-Fashioning* en ze heeft ook daar de functie van *repoussoir*. Terwijl Burckhardt de Renaissance ziet als het moment waarop de moderne mens voor het eerst zijn droom van een absolute en autonome vrijheid daadwerkelijk kan realiseren, wil Greenblatt beklemtonen dat de vroegmoderne individualiteit op een heel concrete manier gebonden is aan omstandigheden die het proces van de zelfvorming bepalen en beperken. Castiglione's *Il Cortegiano* biedt wat Greenblatt betreft dan ook het perfecte voorbeeld van het soort nuancerings dat hij bij Burckhardts werk wil plaatsen: "Castiglione offers not a paradigm of man's freedom, but a model for the formation of an artificial identity; his courtier is an actor completely wedded to his role." (38) Individuele vrijheid lijkt dus wel te bestaan, maar in werkelijkheid is ze steeds beperkt door een netwerk van omstandigheden die het individu aansporen zijn illusie van de vrijheid actief te ontplooiën.

Assujettissement volgens Althusser en Foucault

In 1973 geeft Greenblatt dus al duidelijk aan dat het zelfvormingsproces zoals zich dat in de Renaissance ontwikkelt een tweeledige structuur heeft. De term *self-fashioning* valt dan ook op twee verschillende manieren te lezen. Wordt het tweede deel van het begrip beklemtoond, dan lijkt de term vooral te slaan op de mate waarin de menselijke identiteit wordt bepaald door de omstandigheden waarin het individu zich bevindt ("the self is fashioned"); valt de klemtoon op het eerste deel van het woord, dan verwijst het naar de mate waarin het zelf actief deelneemt aan de vorming van zijn identiteit ("the self fashions itself"). De term is dus goed gekozen, doordat hij Greenblatt vanaf het begin in staat stelt de historische dialectiek tussen deze twee principes te expliciteren: aan de ene kant is er de vorming van het zelf door het machtsstelsel waarvan het zelf een product is, aan de andere kant is er het zelf 'zelf' dat actief meewerkt aan de modellering van het zelf naar de norm die door het stelsel in het individu wordt ingeprent. De dubbele betekenis van *self-fashioning* denkt Greenblatt in *Renaissance Self-Fashioning* in de praktijk verder uit aan de hand van zes voorbeelden uit het Engeland van de zestiende en zeventiende eeuw: More, Tyndale, Wyatt, Spenser, Marlowe en Shakespeare. Wie de index bij dat boek vergelijkt met die van *Sir Walter Raleigh*, zal al snel merken dat in het boek uit 1980 nogal wat post-structuralistische denkers hun opwachting maken: Althusser, Deleuze, Foucault, Macherey, Lacan staan allen voor het eerst in Greenblatts werk broederlijk naast de vroegmoderne actoren die vanaf het begin het primaire onderwerp van zijn onderzoek

5 Voor een uitvoeriger analyse van de impact van Althussers ideologie-theorie op het werk van Greenblatt, zie Pieters, *Improvisatie en Moments*, 193-222.

6 De oerscène van de interpellatie is de aanspreking door een politie-agent ("Hé, jij daar"), waardoor het individu volgens Althusser tot subject 'gesommeerd' wordt (Althusser 94).

7 Zie vooral het tweede deel van het college van 15 januari 1975, Foucault, *Les Anormaux*, 40-50. De termen komen voor in zowel *Surveiller et punir* als in "Il faut défendre la société", de cursus die Foucault gaf aan het Collège de France in 1976. Zie hiervoor Pieters *Normality, Deviance and Critique*.

waren. Om de betekenis van Greenblatts sleutelterm (alsook van de ontwikkeling die hij tussen 1973 en 1980 doormaakte) goed te vatten, lijkt het ons van belang wat dieper in te gaan op de manier waarop sommige van deze denkers het fenomeen van de subjectivering ("l'assujettissement") conceptualiseren.

We pikken Althusser en Foucault er uit, omdat naar ons gevoel net de interferentie van Greenblatts denken met hun werk op dit punt het meest verhelderend kan zijn.

De belangrijkste referentie aan Althusser in *Renaissance Self-Fashioning* betreft niet toevallig diens bekende essay over "Ideologie en ideologische Staatsapparaten."⁵

In die tekst zet Althusser uiteen hoe het menselijke gevoel van subjectiviteit (het gevoel een 'zelf' te hebben) structureel samenhangt met de werking van een ideologisch systeem. De mens wordt zichzelf door de ideologie, zo betoogt hij in de bekende passage van zijn tekst waarin hij het principe van de ideologische 'interpellatie'⁶ uiteenzet. Door het individu aan te spreken, zorgt de functionaris van het ideologische systeem ervoor dat het wordt opgenomen in dat systeem en dat het door die opname ook een individu wordt. Deze beweging geeft de aangesprokene het gevoel een waar individu te zijn, dat deel uitmaakt van een netwerk van verhoudingen die niet alleen zijn positie in dat netwerk bepalen maar hem ook het gevoel geven iemand van betekenis te zijn, de betekenis die door het ideologische systeem wordt geproduceerd. Zo gaat het in wezen ook met de protagonisten van Greenblatts boek: stuk voor stuk danken ze hun gevoel van eigenwaarde (en het daarmee samenhangende gevoel dat hun 'zelf' een flexibele constructie is waarop ze 'zelf' enige impact hebben) aan hun positie in het ideologische systeem. Daarnaast krijgen ze

de indruk dat ze zelf medeverantwoordelijk zijn voor de bepaling en de mogelijke verschuiving van die positie. *Self-fashioning* slaat in die specifieke betekenis duidelijk op meer dan gewoon kwesties van “zelf-representatie”: het is minder een functie van de categorie van de auteur dan van het culturele veld waarin die auteur functioneert en waardoor zijn werk ten gronde wordt bepaald.

Bij Althusser wordt het mechanisme van de ideologische interpellatie als een relatief a-historisch gegeven voorgesteld: ideologie lijkt in zijn analyses altijd volgens hetzelfde structurele principe van de interpellatie te werken. Om een beter zicht te krijgen op de historische specificiteit van het fenomeen dat Greenblatt *self-fashioning* noemt, lijkt het ons daarom raadzamer te vertrekken van een theorie van het subjectiveringsproces die duidelijker wortelt in de vroegmoderne cultuur. We willen het in deze context meer bepaald hebben over Michel Foucaults analyse van de opkomst van het ‘gouvernementele’ denken in de zestiende en zeventiende eeuw. Foucault heeft het vooral over de “gouvernementalité” in een aantal colleges uit de reeks *Sécurité, territoire, population*, die hij in het voorjaar van 1978 aan het Collège de France gaf, maar sporen van zijn analyse van het fenomeen komen al voor in de *Cours* die hij drie jaar daarvoor gaf en waarvan de notities enige jaren geleden werden gepubliceerd onder de titel *Les Anormaux*. Foucaults analyse van de opkomst van het ‘gouvernementele’ denken, in een maatschappij die hij nu eens als een “société de discipline” bestempelt en dan weer als “société de normalisation,”⁷ reikt naar ons gevoel een zinvol historisch kader aan dat Greenblatts *self-fashioning*-concept terdege verheldert. Een goed vertrekpunt om dat duidelijk te maken, is de volgende passage uit het voorwoord bij de editie 2005 van *Renaissance Self-Fashioning*. Greenblatt heeft het hier over een seminarie van Foucault dat hij in 1975 in Berkeley bijwoonde. Zijn omschrijving van de inhoud van het seminarie – “on the successive transformations in the medieval Catholic Church of the concept of penance” (xiv) – herinnert sterk aan het college uit *Les Anormaux* van 19 februari, waarin Foucault het onder meer heeft over de verschuivingen in het denken over het opbiechten van de zonden van de late Middeleeuwen tot na het Concilie van Trente. (155-186) “What I found particularly compelling about the seminar I chanced to attend”, schrijft Greenblatt,

was Foucault’s argument that the innermost experiences of the individual – the feelings that lurk in the darkness – were not a kind of raw material subsequently worked on by social forces. Rather, they were called into being and shaped by the institution that claimed only to police them. The

experiences were not, for that reason, inauthentic; rather, he argued, the very conviction of authenticity was something that the institution, with its doctrines, its hierarchies, its architectural arrangements, its procedures, its conceptions of periodicity and discursive adequacy, made possible. *There was, in short, a deep, hidden, necessary relation between the sense of self and a social institution that claimed for itself the power to reward and to punish.* This vision of the nature of the inner life was deeply pessimistic – the hidden place into which one might hope to retreat in order to escape a totalizing institution was itself created by that institution – but the pessimism seemed constructed around a small, irreducible core of hope: it was possible to see how it was done and therefore it was in principle possible to see how it might be undone. (xiv-xv, onze cursivering)

Het is vooral de gecursiveerde zin in deze passage die ons vermoeden bevestigt dat Foucaults analyse van de vroegmoderne “société de normalisation” Greenblatt in staat stelde de culturele grond van de *self-fashioning* in *Renaissance Self-Fashioning* scherper te stellen dan in het Raleigh-boek. Zoals Foucault reeds in *Les Anormaux* aangeeft, ontstaat er in de loop van de zestiende en zeventiende eeuw een nieuw bestel waarin de problematiek van “le gouvernement” zich over verschillende domeinen van de maatschappij (religie, economie, pedagogie) uitbreidt en zich op elk van die domeinen als de kern van het individuele bestaan toont. Het goede beheer beperkt zich niet tot een louter politiek gegeven: niet alleen de vorst, maar ook zijn onderdanen dienen zich ‘gouvernementeel’ te gedragen, ongeacht hun sociale rang.

Foucault ijkt het neologisme – volgens sommigen een samentrekking van “gouvernement” en “mentalité” (McNay 113, Moss 2-5) – om te wijzen op het ontstaan van een nieuwe politieke rationaliteit die, in tegenstelling tot het traditionele middeleeuwse model van de soevereiniteit, steunt op de actieve participatie van het subject in het beheer van de staat. De politieke theorie van de soevereiniteit (kerntekst is voor Foucault Machiavelli’s *Il Principe*) richt zich vooral op het behoud van de bestaande machtsconstellatie die de heerser tot heerser maakt. (Foucault “La gouvernementalité” 635-657) Dit denken bekommert zich dus in wezen niet om het welzijn van de onderdanen die in diezelfde machtsconstellatie per definitie een positie van onderdanigheid innemen – ze zijn “subject” omdat ze onderworpen zijn. Het gouvernementele denken daarentegen, vult de notie “subject” op een niet volledig, maar wel fundamenteel verschillende manier in: de onderdanen zijn in deze theorie evenzeer ondergeschikt aan de macht van de vorst, maar ze nemen actief deel aan het uitbouwen

en in stand houden van die positie. Het subject wordt in deze theorie gevormd door de omstandigheden waarin het zich bevindt en waarover het geen controle heeft (“the self is fashioned”), en tegelijk neemt het dat zelfvormingsproces zelf in handen (“the self fashions itself”).

Net als bij Greenblatts *self-fashioning* lijkt er in het ideaal van de “gouvernementaliteit” een wederzijdse bepaling van twee krachtlijnen aan de hand: het individu wordt aan de ene kant verondersteld zich willens nillens te conformeren aan een set van verwachtingen en idealen die door het systeem worden opgelegd, maar aan de andere kant zal het, juist in het licht van het maatschappelijke programma dat op het beheer van het zelf steunt, *zelf* kiezen voor die verwachtingen en idealen. De crux van het succes van het gouvernementele denken lijkt voor Foucault te liggen in de ‘internalisering’ van de norm die door de maatschappij wordt opgelegd: om die internalisering te realiseren heeft het subject een innerlijk zelf nodig en *vice versa*: opdat het innerlijke zelf zich kan realiseren is er een maatschappelijk project van internalisering noozakelijk. De “société de normalisation” zoals Foucault die *passim* schetst in *Les Anormaux* en *Sécurité, territoire, population* prent bij haar subjecten een verwachtingspatroon in (een set van normen en idealen die geïnternaliseerd moeten worden), waarvan de belangrijkste mogelijkheidsvoorwaarde het gevoel is dat de mens over een zelf beschikt. Dat is de ‘diepe’ en ‘verborgen’ band die Greenblatt in Foucaults denken aan het werk zag tussen het vroegmoderne zelfgevoel en de maatschappelijke instellingen die dat gevoel genereerden en voedden.

Conclusie

Het wordt tijd om terug te keren naar ons vertrekpunt. De omweg die ons via de zelfvormingsgedachte van Pico, Castiglione en Machiavelli leidde naar de theorieën van Althusser en Foucault, heeft in elk geval duidelijk gemaakt dat Greenblatts *self-fashioning* om zoveel meer draait dan de vraag hoe een auteur een beeld van zichzelf ophangt in een tekst. Ook al is die vraag in Greenblatts concrete analyses van teksten van Raleigh, More, Tyndale, Wyatt, Spenser, Marlowe en Shakespeare herhaaldelijk aan de orde, deze analyses staan ten dienste van het onderzoek naar een veel omvattender problematiek. Greenblatt leest literaire teksten als het product van een cultuur en hij kan dus bijgevolg ook niet ophouden waar onze Nederlandse voorbeelden de lijn trekken. *Self-fashioning* in de betekenis van zelf-(re)presentatie, we zeiden het al eerder, is een variant van de auteurskwestie, of een vorm van

tekstanalyse die zich richt op het al dan niet succesvolle rollenspel dat een auteur in zijn teksten realiseert. *Self-fashioning* in de bredere zin van het woord staat in het teken van de verbinding van deze in wezen poëtische analyse aan het culturele moment van de vroege moderniteit. Als we Greenblatts invulling van het concept verder doordenken in de richting van Foucaults “gouvernementalité” – de vorige alinea’s van deze bijdrage vormden slechts een eerste aanzet tot een dergelijke lectuur – zullen we ongetwijfeld nog duidelijker zien dat zijn analyses van vroegmoderne teksten minder in het teken staan van een relatief interne lectuur van die geschriften (zoals in onze voorbeelden uit de Lage Landen het geval is) dan van de “histoire du présent” (Foucault, *Surveiller et punir* 35), die Foucault naar eigen zeggen met zijn genealogie van het moderne subject beoogt. Het motto dat we boven deze bijdrage plaatsten – ontleend aan Greenblatts voorwoord bij de editie 2005 van *Renaissance Self-Fashioning* – geeft al zoveel aan: het is hem in wezen te doen om een geschiedenis van ‘wie we zijn en hoe we geworden zijn wie we zijn,’ van wat Foucault in “Omnes et singulatim” omschreef als “le problème de l’individualité [...], de l’identité en rapport avec le problème du ‘pouvoir individualisant’.” (136) Greenblatts onderzoek naar de vroegmoderne *self-fashioning* is zowel expliciet als impliciet gelieerd aan dit bredere Foucauldiaanse project. “To experience Renaissance culture,” schrijft Greenblatt op een bepaald moment in *Renaissance Self-Fashioning*, “is to feel what it was like to form our own identity, and we are at once more rooted and more estranged by the experience.” (175) Als we Greenblatts concept voor de vroegmoderne Neerlandistiek ten volle willen laten renderen, lijkt het ons zinvol dat we het cultuurkritische programma waarvan het een onderdeel vormt in zijn totaliteit overnemen. Niet alleen onze kennis van de vroegmoderne cultuur en literatuur zal erdoor verrijkt worden, maar ook en misschien vooral onze kennis van onze eigen cultuur.

BIBLIOGRAFIE

Althusser, L. "Ideologie en ideologiese staatsapparaten." *Te Elfder Ure* 24.1 (1978): 58-103.

Belsey, C., "Historicizing New Historicism." *Presentist Shakespeares*. Ed. Hugh Grady and Terence Hawkes. London/New York: Routledge, 2007.

Blom, F. "Solliciteren met poëzie. Zelfpresentatie in Constantijn Huygens' debuutbundel *Otia* (1625)." *De zeventiende eeuw* 23.2 (2007): 230-244.

Buyens, V. "Auteur en verteller. *Self-fashioning* in het oeuvre van Willem vander Borch (1621-1680)." Ongepubliceerde pre-papier voor de tweede Cross Over-conferentie, *De plaats van de tekst*, Leuven, 16 januari, 2009.

Foucault, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

Foucault, M. "La gouvernementalité." *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome III: 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994. 635-657.

Foucault, M. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique." *Dits et Ecrits 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994. 134-161.

Foucault, M. *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*. Paris: Gallimard/Seuil, 1999.

Foucault, M. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

Geerdink, N. "'Self-fashioning' of zelfrepresentatie? Een analyse van gelegenheidspoëzie van Jan Vos." <<http://www.Neerlandistiek.nl/07.06a/>>.

Gelderblom, A.J. et al., eds. *In de boeken, met de geest. Vijftien studies van M.A. Schenkeveld-van der Dussen over vroegmoderne Nederlandse literatuur*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2002.

Greenblatt, S. *Sir Walter Raleigh: the Man and his Roles*. New Haven/London: Yale University Press, 1973.

Greenblatt, S. *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2005.

Greene, T. "The Flexibility of the Self in Renaissance Literature." *The Disciplines of Criticism*. Eds. P. Demetz, T. Greene and L. Nelson, Jr. New Haven: Yale University Press, 1968. 241-264.

Grootes, E. *Hoe te leven, hoe te overleven? Huygens' Dagh-werck en Hoofds Dankbaar genoeg.* Amsterdam: Amsterdams Centrum voor de studie van de Gouden Eeuw, 2008.

McNay, L. *Foucault. A Critical Introduction.* Cambridge: Polity Press, 1994.

Moss, J., ed. *The Later Foucault.* London: Sage Publications, 1998.

Pieters, J. "Improvisatie en balans. Stephen Greenblatt en de open erfenis van Althusser." *Feit en Fictie* 3.2 (1997): 99-110.

Pieters, J. *Moments of Negotiation. The New Historicism of Stephen Greenblatt.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001.

Pieters, J. "Normality, Deviance and Critique. Toward a 'governmental' reading of Shakespeare's *Measure for Measure*." *Charles V in Context: the Making of a European Identity.* Eds. M. Boone & M. Demoor. Brussel: VUBPress, 2003. 189-206.

SUMMARY

This article takes as its starting point the prominent use of Stephen Greenblatts concept of 'self-fashioning' in the recent work of a number of Dutch Early Modernists. Our text's main aim is to point out the notion's dual conceptual background. On the one hand it can be traced back in Greenblatts work to a number of prototypical humanist reflections on human identity (Pico, Castiglione, Machiavelli), while on the other hand his analysis of these reflections is clearly indebted to Althusser and Foucaults poststructuralist work on processes of subjectification. By elaborately drawing attention to the genealogy of Greenblatts notion, we hope to make clear that the use to which it is generally put in the Low Countries involves a severe reduction of both its historical and conceptual potential.

Jürgen Pieters teaches literary theory at Ghent University. Among his books are *Moments of Negotiation*, *The New Historicism of Stephen Greenblatt* (2001) and *Speaking with the Dead*. *Explorations in Literature and History* (2005). He is currently preparing a new book on the methodology of historical criticism.

Julie Rogiest studied French and Italian at Ghent University and Paris VII. She is a PhD-student at the Department of Dutch Literature and Literary Theory of Ghent University. Her project involves a Foucauldian reading ('governmentality') of Dirk Volckertszoon Coornhert's *Zedekunst*, dat is *Wellevenskunste* and Pierre Charron's *De la Sagesse*.

Embodied and Remembered Lives

ANN RIGNEY

On 5 May 1981 Robert Gerard Sands, better known as ‘Bobby Sands,’ died at the age of twenty-seven in a prison hospital in Belfast after a hunger strike lasting sixty-six days. An active member of the Irish Republican Army (IRA) and as such committed to the armed struggle against British rule in Northern Ireland, he had been sentenced three years earlier to fourteen years in prison for the possession of firearms. There he joined in a series of protests among the nationalist inmates designed to achieve recognition of their status as political prisoners captured in combat rather than as criminals caught breaking the law. This recognition would mean a different prison regime in terms of clothing, visits, and freedom to associate, but it was above all the principle that was at stake, since recognition of political status was in itself tantamount to defining the Northern Ireland Troubles as a war between legitimate parties (between British rule in Northern Ireland and those nationalists committed to creating an independent all-Ireland Republic) rather than as a matter of criminal behavior against the law. The protests escalated over a four-year period and led finally to the hunger strikes of 1981 in close consultation with the IRA leadership outside the prison. The strikes were led by Bobby Sands, whose death two months later led to rioting across Ireland and to worldwide protests directed at what was perceived to be the inhuman intransigence of the British government. More than 100,000 people attended Sands’ funeral in Belfast and it was widely broadcast.

Bobby Sands was not the only hunger striker to die in the summer of 1981. His death was followed by that of nine other young men (all of them in their twenties) who went on strike and died in a prolonged agony across the summer months, their deaths staggered strategically across the weeks so as to maximize the public impact of their determination and of British intransigence. It was only with the death of the tenth man that the strike was called off under pressure from the men's families without there having been any overt concessions from the British government (though in the months that followed many of the desired changes in prison regime were effectuated without any formal declaration of a change in the prisoners' status). Francis Hughes, Patsy O'Hara, Ray McCreesh, Joe McDonnell, Martin Hurson, Kevin Lynch, Kieran Doherty, Thomas McElwee, and Michael Devine: these nine men died after Bobby Sands as part of the same action, but it is above all Bobby Sands, the leader of the group and the first to die, who has come to stand for the whole group and whose death stands for one of the most intense moments of the Northern Ireland Troubles. For that very reason its significance continues to be highly contested: was he a martyr who died courageously for a legitimate cause, a terrorist complicit in taking innocent lives or, as the British prime minister put it, a "convicted criminal" who "chose to take his own life"? As we have seen, radically opposing interpretations of the IRA campaign (as a military struggle for a just cause or as criminal activity) were at the very heart of the whole protest in the first place. Indeed the strike was about symbolism and definitions even as it was played out through the destruction of actual bodies. The man whose body wasted away on hunger strike in 1981, who had been active in the IRA paramilitary campaign and later active as a writer and poet during his years in prison, has become 'Bobby Sands': a highly charged symbol of republican martyrdom and/or republican terror depending on which narrative you place him in.

There is obviously much that could be said about the hunger strikes of 1981, now seen by many to have marked both a highpoint and a turning point in the conflict (Beresford). But my concern here is with the more general issue of how lives are turned into stories and, specifically, how those storied lives are seen both by the people involved and by the people around them as part and parcel of *collective* stories extending beyond the range of a single embodied life.

Making Selves

There is by now more or less a consensus among theorists that personal identity has an important narrative dimension: it is in retelling our experiences as stories that we make sense of our lives and construct a sense of self. Self-fashioning is above all a way of constructing a story about one's self in response to the physical, social, and cultural conditions in which we find ourselves. Thus John Paul Eakin, in his well-known *How Our Lives Become Stories: Making Selves* (1999), provides a compelling analysis of the ways in which individuals construct a self-image by continuously telling their own stories. Elsewhere he puts this in terms of 'the movie in our brain' that is constantly generating images of who we are and where we are going to. (Eakin "What Are We Reading") Stories that we have read or heard about other people may provide models for shaping this narrative understanding of our own lives but we nevertheless believe it to be uniquely 'ours.' As we grow older we inevitably have to change our perspective on the past and future and, in the process, adapt the story on which our coherent sense of self is made so that it fits in with new circumstances. Following this logic, the experience of trauma is tantamount to a failure of narrativity (what Eakin calls: dysnarrativia), since it involves having to deal with experiences that shake the very foundations of our storied selves by refusing to 'fit' (on this point, see further Caruth). Eakin's basic view on the centrality of narrativity to personal identity is echoed in the work among others of Paul Ricoeur, who defined personal identity as above all a "narrative identity." (Ricoeur)

Some recent studies have suggested that the link between narrativity and selfhood may have become less strong in contemporary culture where an immersion in the sensations of the here and now, it is argued, may be replacing the highly narrativized versions of the self that were more current in the self-fashionings of earlier generations where a 'sense of purpose' combined with a sense of 'coming from somewhere' was paramount. With respect to contemporary self-fashioning Jos de Mul (2005) has argued that we now have a keener sense *that* identities are constructed through interpretations and, hence, that they may therefore be constructed in multiple ways. Indeed, he suggests that narrative as the basis of identity is giving way to 'ludic identities' in which people experiment with different lifestyles that they self-consciously adopt for shorter periods, like make-up or clothes. Identity is something we perform, rather than something we embody in some continuous way across time. De Mul's idea of a ludic identity, facilitated by new media technologies and consumerism, does not in itself

preclude the possibility of our experimenting with life *stories* projected across time; but it does imply that a long-term developmental view has at the very least become sidelined by the short-term excitements of performing new identities and a new willingness to live our lives from day to day rather than as part of an ongoing story. This point is elevated to a principle by Douglas Rushkoff whose *Children of Chaos* (1997) takes the image of 'surfing' as a key figure of our times, arguing that the upcoming generations are learning to live without the need for a narrative backbone to their lives as they concentrate on the excitement of the paths being followed rather than on the places they are going to or leaving behind.

There is much that is valuable, as we shall see, in these recent discussions of narrativity and performativity in relation to selfhood. There are differences of emphasis among theorists regarding the relative importance of performativity, and, in some cases, there is basic disagreement on fundamentals (where for Eakin narrativity is essential to selfhood, for example, Rushkoff sees it rather as a particular historical variation of selfhood that we are now leaving behind us). But by and large recent discussions of the relationship between narrativity and the individual life (whether to deny or underscore its importance) have shared something: an atomistic view. They assume that the individual life(story) is the given unit of analysis and thus assume that individuals operate outside of a social context without a sense of belonging to a community with a trans-generational continuity across time. Even where it is recognized (as in Ricoeur) that we construct our own self-image in dialogue with others, the unit of analysis is taken to be the temporal life span of the individual and the story that defines it. This means in effect that theoretical discussions of the relationship between 'life and narrative' – to evoke the theme of this special issue - also share a common *temporal* limitation in supposing that a life-story begins with birth and ends with death.

Recent developments in cultural memory studies allow me to tell – literally – a different story; namely, that the narrative of a particular life *as told by other people* can extend well beyond the lifetime of the narrative subject. To put this in another way: individual narrative subjects live on in the memories of others with death being less the end of their story, than the beginning of their afterlife. In the first place, this is a matter of surviving in the 'living memory' of those who knew them and, later with the help of family stories and gravestones put up 'in loving memory', of those who did not know them directly but have heard of them though the family grapevine. As Maurice Halbwachs (1925)

argued in his pioneering work on collective memory, the family provides one of the most important social frames for the recollection of persons and events. Given certain conditions, however, individuals can also enjoy a long 'second life' in the shared memory of a larger community (what has recently come to be known as 'cultural memory'), as this has been shaped by stories in a variety of media and by public monuments and rituals. In order to be remembered by one's family and friends, it is enough to have lived and to have been loved. In order to gain access to a second life in posterity as part of cultural memory, however, more is needed. One has to have *become* memorable in some way because of one's successes (as in the case of heroes), because of the intensity of one's sufferings for a cause (as in the case of martyrs) or because of one's role as victim (a variation which has become particularly important in twentieth-century memory cultures). From the perspective of cultural memory studies, then, immortality is nothing less than gaining the power of never being forgotten by later generations. In practice, of course, immortality is impossible to achieve, since the remembrance of even the greatest of heroes tends to die out after several centuries, and yet it is clear that there are figures (such as Jesus Christ, Mohammed, Julius Caesar, Napoleon and so on) who have had an extremely long 'second life' in cultural memory.

One way of gaining a place in 'second life' is by leaving material traces that can be used to re-activate one's image or voice, as Krapp famously did in his 'last tape.' (Beckett) But however important trace materials are, they will not in themselves be enough to guarantee a place in cultural memory if later generations are not interested enough in making an effort to remember you (in the case of Krapp, by replaying his tape; in other cases, by retrieving information from the archive). So is there any insurance against oblivion? Leo Braudy shows in *The Frenzy of Renown: Fame and its History* (1986) how people believed for many centuries that enjoying an afterlife in posterity (alongside a heavenly afterlife) was almost as important as enjoying one's embodied life – hence the value attached to honour and reputation as guarantors of posthumous survival and hence the efforts people were prepared to make to achieve glory. The memories of later generations of that glory, it was believed, would provide a temporal prosthesis that would prolong existence beyond the grave. Thus one of the worst punishments to be meted out in ancient Rome was the so-called *damnatio memoriae*, a lot that befell Nero and Caligula among others, and that consisted of erasing all traces of their works and possessions so that they would also be denied an afterlife in collective memory. Where others could

leave their triumphal arches and columns as material reminders of their achievements, those who had committed crimes were punished with oblivion, a secular version of the Christian hell. As Braudy shows, 'the frenzy for renown' thus stimulated action and helped model lives right into the modern period. It also created a feedback mechanism working across generations in that the remembered lives of earlier heroes provided models of correct, and (for the truly ambitious) heroic, behaviour that could be emulated in the embodied lives of those who came later. Since such a discourse in support of emulation and collective ideals seems alien to the 'ludic' discourses of today, it is worthwhile recalling the importance of patriotic duty in many of those who "ardent for some desperate glory," in the famous words of Siegfried Sassoon, enlisted in World War One only to discover that Horace's adagium *Dulce et decorum est pro patria mori* (it is sweet and fitting to die for one's fatherland) was "an old lie." That a young man at the beginning of the twentieth century could still invoke Horace's adagium as a model of behaviour is itself indicative of the longevity of cultural memory. More specifically, it illustrates the power of earlier lives to 'premeditate' later ones (Erll), creating across generations a temporally complex set of interactions between the remembered and the embodied.

Before going on to analyze this complexity in the case of Bobby Sands, something more needs to be said about the selectivity of cultural memory. If cultural memory provides a virtual place where individuals live on (in stories), it is nevertheless a place to which access is restricted by specifically cultural mechanisms. Thus recent work has shown that cultural memory structurally works on a highly selective basis by concentrating on a limited number of "memory sites" (Nora) or "figures of memory" (Assmann) which are considered particularly representative of the past or, more specifically, of that part of the past that is worth remembering. As the link above between 'glory' and 'posterity' already suggested, public acts of remembrance, as distinct from private acts of remembrance relating to loved ones, is related to values and agenda-setting. As I have argued elsewhere, cultural memory is always based on the "principle of scarcity" (Rigney) and not of total recall. It involves investing and re-investing in a limited number of memory sites that are considered particularly relevant as vehicles for expressing common values and a common "narrative identity" and which, by being reproduced over and over again, have managed to become common currency in a given community. It is not enough for individuals to have done something 'glorious' for them to be remembered, then, there has to be 'room' in the canon of memory sites for them. Through selection

and over-investment in a limited number of sites, a canon is created that can effect a symbolic connection between past and present, at the same time as it provides points of stability against which historical changes relating to the group can be measured. Jan Assmann refers in this regard to “the body of reusable texts, images, and rituals specific to each society in each epoch, whose ‘cultivation’ serves to stabilize and convey the society’s self-image.” (Assmann)

In Pierre Nora’s definition of the term, the role of memory sites is “to stop time, to block the work of forgetting [...] to immortalize death, to *materialize the immaterial* [...] all of this in order to capture a maximum amount of meaning in the fewest of signs.” (Nora 19; my emphasis) The key to memory sites then is that they materialize values in a concentrated way – they *figure* significance – and so provide a focal point for relating to the past as part of an ongoing narrative. The idea that memory sites combine a material and a symbolic dimension has been generally recognized, but the emphasis on materiality – what I have elsewhere called the figurability and representability of memory (Rigney) – has not received the attention it deserves. But figurability helps explain the paradoxical importance of individuals – of faces and bodies – as sites of collective remembrance. The ubiquity of statues to national heroes in the capital cities of Europe along with the importance of statues to saints and crucifixes in medieval churches, bears out the fact that very often ‘figures of memory’ are often literally that: individual human figures who are seen to embody the collective story and who provide a distinctly human point of reference in our imagining of the past and, when it comes to heroes, a benchmark for future action on the part of those who seek to emulate them. In this way the afterlife of heroes can become the blueprint for the future lives of those who identify with them as part of a common story.

The Cultural Memory of Hunger-Striking

This complex relationship between embodied and remembered lives, between the individual and the collective, can be illustrated by the case of the Northern Ireland hunger strikers of 1981. To begin with, the protagonists of the strike were simultaneously staging a protest and remembering earlier lives. Hunger-strikes had played an important part as a passive weapon in Irish Republican protests for the best part of the twentieth century. It had been practised by different generations acting against successive governments and had led to the deaths of at least ten people: in 1917, 1920 (under British rule) and in 1923, 1940, 1946 (in

1 The story of Republicanism becomes extra complicated here by political shifts: when Ireland was granted independence from Britain in 1921 that independence was only partial since it did not include Northern Ireland; a Republican minority both North and South of the new border refused to accept that as a final solution and continued to struggle through the IRA – both against Britain and against the Irish Free State, later called the Irish Republic – for the independence of the entire island.

the independent South of Ireland).¹ The most spectacular and symbolically-charged death in this tradition was that of the Lord Mayor of the city of Cork, Terence McSwiney, who in 1920 had died in a London prison after seventy-four days without food. This event and the highly publicized funeral that followed it had had an enormous public impact across the world and certainly played a role in forging the treaty that led to independence for the southern part of the island in 1921. As David Beresford writes in his detailed account of the unfolding of the 1981 strike, McSwiney was looked to as a model. His famous words of defiance (almost proverbial in Irish cultural memory) were invoked by his spiritual descendents as guidelines for their own action: “the context on our side is not one of rivalry or vengeance, but of endurance. It is not those who can inflict the most, but those who can suffer the most who will conquer.” (quoted in Beresford 19) The idea that suffering and endurance were a key to political salvation had thus become enshrined in Republican discourse parallel to the commitment to armed struggle. It drew, moreover – and this is surely part of its imaginative and emotive resonance – upon long-seated Christian models of martyrdom and sacrifice. Closer to home it also drew on an ancient Irish tradition of fasting at the ruler’s door in order to achieve your goal, something that had been recognised as a legitimate tool in the ancient Irish laws used to regulate society prior to English rule. (Lennon) This defunct tradition was only integrated into Irish narrative identity and cultural memory at the beginning of the twentieth century in combination with the recent prevalence of hunger strikes among Irish nationalists (hunger strikes were also important as a weapon among suffragettes, but this was not

part of the Irish national narrative). The symbolic importance of the ancient tradition had also been enhanced by William B. Yeats's play on *The King's Threshold* (1904) about a hunger striker in ancient Ireland, a play which he subsequently rewrote in 1922 after McSwiney's death, so that it ended with the actual death of the hunger-striker and the admonitory words:

When I and these are dead
We should be carried to some windy hill
To lie there with uncovered face awhile
That mankind and that leper there may know
Dead faces laugh. King! King! Dead faces laugh. (141)

The cultural memory of earlier hunger strikers thus gave a resonance to the strikes of 1981 which went beyond their immediate impact. The unique protest action by ten unique individuals was at the same time a way of acting out a particular Republican tradition (on re-enactment as a form of political action, see Solterer). As they agitated for specific goals (recognition of their political status) the ten young hunger strikers were also performing a national identity on the media stage, playing parts in a national narrative that had been pre-mediated in earlier moments of struggle. They did so apparently from deep conviction, not ludic playfulness. There is some doubt as to the commitment of some of the later strikers to the chosen strategy and the degree to which they were pressurized by the IRA command into continuing the strike. (O'Rawe) But the diary written by Sands in the earlier parts of the strike certainly suggests that he was acting from the belief that his own life was part of a greater cause: his self was not only storied, but also nationalized. It was part of an unfolding collective story, including the tradition of hunger striking, that had started 800 years before he was born (the usual way of dating the arrival of the English in Ireland) and that would continue after his death until the time when Ireland would once (again) be free. Both the diary he wrote until he was too weak to continue (Beresford 99) and his posthumous *One Day in my Life*, end by invoking the future – in the case of *One Day* this is done by using the mantra of the Republican movement: “our day will come” (*Tiocfaidh ár lá*). In Sand's narrative self-fashioning, we can thus see the complex temporality at play which is characteristic of myth as defined by Claude Lévi-Strauss: the idea of the ever-presence of the past (McSwiney and ancient Ireland are still alive in 1981) combined with the idea of the continuous unfolding of an ongoing narrative (a messianic struggle for ultimate justice).

Since the work of Hayden White, it has become generally accepted that history itself does not take the shape of a story and that any attempt to narrativize history reflects more on the desire to have real events assume an imaginary coherence than on the nature of events themselves. Nevertheless, this sort of narrativization is clearly at work in the case of Sands and his comrades (and echoed in other ego-documents relating to the Northern Ireland Troubles) who see themselves as players in a much bigger narrative than that of their own lives. To indicate its imaginary character is less relevant than to point to its evident power to mobilize people – in this case into taking extreme, and ultimately self-destructive, action. But even in less extreme cases, it is arguably the sense of congruence between a personal and a collective narrative identity that is the key to all forms of political activism, from anti-globalism to Islamic fundamentalism.

The complex relation between individual and collective stories is also reflected in the ‘afterlife’ of Bobby Sands. As with McSwiney and others before him, his physical death marked the beginning of his second life. In the days, months and years following his funeral, various memorials were erected to his memory, not only in Northern Ireland but also in the U.S., Cuba, and Australia; while streets have been named after him in Teheran and in the French towns of Nantes and St. Denis. His death has been narrated in biographies and histories (including McKittrick’s compendium of *Lost Lives*) and has been the subject of many songs often in the form of traditional ballads (most famously, Christy Moore’s ‘The People’s Own MP’). Moreover, his death has also been the subject of a number of films, including *Some Mother’s Son* (John Lynch, 1996), *H3* (Mark O’Halloran, 2001), the *Silence of the Skylark* (David Ballerini, 2005) and, most recently and memorably, *Hunger* (Steve McQueen, 2008), a riveting and grueling visual poem about the intensely violent battle of wills played out on and through the bodies of the strikers. The other nine men who died are also regularly remembered, but usually as part of a group memorial along with all the others, rather than as individuals. Certainly their names are not the household name that Bobby Sands has become. Indeed, one could say that Sands’ fame has largely eclipsed the memory of the other nine men (as had been predicted by some, McQueen’s *Hunger* suggests). In many ways, this is itself an unwitting replay of 1920 when two other men died alongside McSwiney and are now almost entirely forgotten.

The Historical Significance of 'Bobby Sands'

There are a number of reasons for Sand's prominence in cultural memory. To begin with, the fact that he was the first striker to die in 1981 meant that the media coverage was more intense and its political significance all the greater (if the British government could let one striker die, then a Rubicon had been crossed). There was considerable media attention paid to the subsequent strikers, but as the weeks passed and the numbers increased this inevitably made for less headlines in a media world driven by the promise of continuously renewed 'news.' Secondly, Sands was a charismatic figure who, in his time in prison, had written poems (in a rather traditional style) and memoirs, including *One Day in my Life* (1983), mentioned earlier, whose title may have been an echo of Aleksandr Solzhenitsyn's *One Day in the Life of Ivan Denisovich* (1963). The fact that Sands himself had already been a source of mediatized self-representations disseminated through the Republican press undoubtedly fed into his ability to be remembered since it meant that people have had imaginative materials to go on, an actual story to tell and not just a name. Finally, and perhaps most crucially, we see in the foregrounding of Sands in relation to his relatively forgotten comrades the workings of the 'scarcity principle' in cultural memory. Collective memory is never egalitarian. As I argued above, memory sites work on the basis of a minimum number of signs with a maximum amount of meaning; in this case, the icon 'Bobby Sands' has come to stand for the ten hunger strikers; more generally, for the IRA campaign in Northern Ireland and, more generally still, the whole centuries-long struggle against British rule in Ireland. Given this iconic status, it is not surprising that when there was a debate in the Northern Irish Assembly on 11 June 2002 regarding the erection of memorials in public places,² one of the Unionist politicians should have voiced his objection in particular to the recent erection of a memorial to "Bobby Sands" in the town of Enniskillen: in 1987 this had been the site of one of the worst IRA atrocities of the entire Troubles, with a bomb claiming 11 civilian victims. In societies fraught by historical conflict remembered lives, be these of perpetrators or of victims, are coloured by their collective and their historical significance: they were individuals, but also freedom fighters, terrorists, martyrs and, too frequently, innocent bystanders (see also Conway). In the case of Bobby Sands, his memory continues to be invoked in public precisely because his exact historical significance is still the subject of intense dispute.

The case of Bobby Sands is an extreme one. But the complex interactions between remembrance and embodiment that it exemplifies

suggests that discussions of 'life and narrative' need to be broadened to include the ways in which private and public lives become interlocked, often tragically so.

BIBLIOGRAPHY

Assmann, Jan. "Collective Memory and Cultural Identity." *New German Critique* 65 (1995): 125-33.

Beckett, Samuel. *Krapp's Last Tape and Embers*. 1958. London: Faber, 1973.

Braudy, Leo. *The Frenzy of Renown: Fame and its History*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Beresford, David. *Ten Men Dead: The Story of the 1981 Irish Hunger Strike*. London: Harper Collins, 1994.

Caruth, Cathy, ed. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

Conway, Brian. "Local Conditions, Global Environment and Transnational Discourses in Memory Work: The Case of Bloody Sunday (1972)." *Memory Studies* 1.2 (2008): 187-209.

Eakin, Paul John. *How Our Lives Become Stories: Making Selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

Eakin, Paul John. "What are We Reading when We Read Autobiography?" *Narrative* 12.2 (2004): 121-32.

Erll, Astrid. *Prämediation – Remediation: Der Indische Aufstand in imperialen und postkolonialen Medienkulturen (1857 bis zur Gegenwart)*. Trier: WVT, 2006.

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. 1925. Paris: Albin Michel, 1994.

Lévi-Strauss, Claude. "La structure des mythes." *Anthropologie structurale*. 1958. Paris: Plon, 1974. 235-65.

McKittrick, David, et al. *Lost Lives: The Stories of the Men, Women and Children Who Died as a Result of the Northern Ireland Troubles*. Edinburgh: Mainstream, 2008.

Mul, Jos de. "The Game of Life. Narrative and Ludic Identity Formation in Computer Games." *Handbook of Computer Games Studies*. Eds. Jeffrey Goldstein and Joost Raessens. Cambridge, MA: MIT Press, 2005. 251-266.

O'Rawe, Richard. *Blanketmen: An Untold Story of the H-Block Hunger Strike*. Dublin: New Ireland, 2005.

Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

Lennon, Joseph. "Fasting for the Public: Irish and Indian Sources of Marion Wallace Dunlop's 1909 Hunger Strike." *Enemies of Empire: New Perspectives on Imperialism, Literature and Historiography*. Eds. Eoin Flannery and Angus Mitchell. Dublin: Four Courts Press, 2007. 19-39.

Nora, Pierre. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* 26. Special Issue Memory and Counter-Memory (1989): 7-24.

Rigney, Ann. "Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory." *Journal of European Studies* 35.1 (2005): 209-26.

Rushkoff, Douglas. *Children of Chaos: [Surviving the End of the World as We Know It]*. London: Harper Collins, 1997.

Sands, Bobby. *One Day in My Life*. 1983. Dublin: Mercier Press/Bobby Sands Trust, 2001.

Sassoon, Siegfried. "Dulce et decorum est." 1918. *Poems by Wilfred Owen with an Introduction by Siegfried Sassoon*. London: Chatto and Windus, 1921. 15.

Solterer, Helen. *Medieval Roles for Modern Times*. University Park, PA: Penn State University Press [forthcoming].

Yeats, William Butler. "The King's Threshold." *The Collected Plays of W.B. Yeats*. London: MacMillan, 1952. 105-43.

White, Hayden. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality." *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1987 [1981]. 1-25.

SUMMARY

This article approaches the theme of 'life and narrative' from the perspective of cultural memory studies and argues for a less individualized approach to the analysis of narrative self-fashioning. It uses the case of Bobby Sands, who died on hunger strike in Northern Ireland in 1981, as an example of the complex interactions between embodied and remembered lives, and between individual and collective identities. It shows how Sands modeled himself on the remembered lives of predecessors within the Republican tradition and how he, in turn, has been memorialized as an icon of that tradition.

Ann Rigney is professor of Comparative Literature at Utrecht University. She has published widely in the field of narrative theory, philosophy of history, and cultural memory. She is author of *The Rhetoric of Historical Representation* (Cambridge UP, 1990; 2002) and *Imperfect Histories* (Cornell UP, 2001); she is (co)editor of *Historians and Social Values* (Amsterdam UP, 2001) and *Mediation, Remediation and the Dynamics of Cultural Memory* (de Gruyter, 2009).

Masterclass

In de rubriek Masterclass wordt studenten de mogelijkheid geboden eigen onderzoek te publiceren. Deze keer drie artikelen van Isis Butôt, Aleksandra Rychlicka en Jeroen Dera.

L'Amour, la fantasia: Writing the Self through the Lost Collective

ISIS BUTÔT

*Une intercession s'opère: je me dis que cette touffe
de râles suspendus s'adresse, pourquoi pas, à toutes
les autres femmes que nulle parole n'a atteintes
[...] La lettre que je rangeai m'est devenue première
lettre: pour les attentes anonymes qui m'ont
précédée et que je portais sans le savoir.
(L'Amour 88-89)¹*

¹ "Suddenly these pages
begin to emit a strange
power. They start to act like
a mediator: I tell myself that
this cluster of strangled cries
is addressed – why not? – to
all the other women whom
no word has ever reached.
[...] The letter that I put
away became a first one:
the first expression of what
those anonymous women
who preceded me were
waiting for and of which I
was the unwitting bearer."
All translations of quotes
from *L'Amour, la Fantasia*
are taken from Dorothy S.
Blair's translation of the
novel: *Fantasia: an Algeri-
an Cavalcade* (Heinemann,
1993).

From Autobiography to Fiction

L'Amour, la fantasia is a book written by the Algerian author Assia Djebar (1936). First published in 1985, it is her first *attempt* at autobiography (*Ces voix* 44), and yet it is not easily classified as such because of its very form and structure. From the first page onwards the narrative's perspective changes from third to first person and back again, historical chapters cut the autobiographical narrative in fragments and toward the end evermore 'voices' are introduced, telling their own stories and frustrating the whole notion of autobiography. The reader soon comes to understand the difficulty on the part of the writer in writing (about) herself as a direct consequence of the language she writes in, which is that of the former colonizer of her country: France.

The writer, to whom we will from now on refer as the (first) narrator, characterizes her relationship with the French language in extremely ambiguous terms. On the one hand,

it is the language of her liberation: as an Algerian girl from the Sahel, it is only because her father, against all traditions, made her go to a French school and learn this language that she was 'saved' from the veil that other women had to wear in more than the literal way and that made it possible for her to pursue her studies and escape from the anonymity of her female ancestors. Meanwhile, it is the same father who rages when he discovers that she receives love letters (written in French), only turning that language into an object of desire and fascination for his daughter. As she says: "ainsi, cette langue que m'a donnée le père me devient entremetteuse et mon initiation, dès lors, se place sous un signe double, contradictoire" (*L'Amour* 12) [*thus the language that my father had been at pains for me to learn, serves as a go-between, and from now a double, contradictory sign reigns over my initiation*"] (*Fantasia* 4). This contradiction reaches its climax when, much later, she calls the French language her *langue marâtre*:

Quelle est ma langue mère disparue, qui m'a abandonnée sur le trottoir et s'est enfuie? [...] Sous le poids des tabous que je porte en moi comme héritage, je me retrouve désertée des chants de l'amour arabe. Est-ce d'avoir été expulsée de ce discours amoureux qui me fait trouver aride le français que j'emploie? (*L'Amour* 298)

[Which is my long-lost mother-tongue, that left me standing and disappeared? (...) Burdened by my inherited taboos, I discover I have no memory of Arabic love-songs. Is it because I was cut off from this impassioned speech that I find the French I use so flat and unprofitable?] (*Fantasia* 214)

The narrator discovers that the liberation is also an exclusion, a separation from the collectivity of her female ancestors, their languages and their stories that the French language cannot tell because it is a direct reminder of the violence committed against them during colonization, and because it has only served to silence them through the writing of 'official' history. This part of her past and her own story thus remains unreachable for her and she concludes that although a liberation and an 'unveiling' at first sight, writing in French only means taking on a new veil, occulting what it can never express:

L'autobiographie pratiquée dans la langue adverse se tisse comme fiction. [...] Croyant 'me parcourir', je ne fais que choisir un autre voile. Voulant, à chaque pas, parvenir à la transparence, je m'engloutis davantage dans l'anonymat des aïeules! (*L'Amour* 302)

[Autobiography practised in the enemy's language has the texture of fiction. (...) While I thought I was undertaking a 'journey through myself', I find I am simply choosing another veil. While I intended every step forward to make me more clearly identifiable, I find myself progressively sucked down into the anonymity of those women of old – my ancestors!] (Fantasia 217-217)

It is in this light that I wish to explore the relationship between collective and individual memory as it is represented in this novel. In *Les cadres sociaux de la mémoire* Maurice Halbwachs states that there is no such thing as individual memory outside what he calls the 'social frameworks,' or collective memory: in the act of remembering individuals always depend on and turn to these social frameworks that inform them about their own memory. Explaining first in a bit more detail what Halbwachs means by collective memory (although I do not have the space here to explain exactly how this collective memory is formed), I intend to analyse the meaning of the structure of the novel. As I hope to show, on the one hand this complicated alternation between autobiographical, historical and even less easily classifiable chapters is a conscious choice on behalf of the author, motivated by a sense of responsibility, but at the same time it is the only possible way for her to write about herself. Drawing attention to the way in which Djébar deals with silences, I will argue that the way in which this 'autobiography' turns into fiction is, paradoxically, a strategy that has to be adopted in order to write the self, and that it is in this, in its own peculiar way, illustrative of what Halbwachs describes.

The Social Frameworks of Memory

Although often criticized, the French philosopher and socialist Maurice Halbwachs (1877-1945), influenced especially by Émile Durkheim, has been of great importance in the development of and the discussion about the concept of collective memory. In *Les cadres sociaux de la mémoire*, first published in 1925, and later in "La mémoire collective" (1950), he argues against the psychological way of treating memory as individual, implying a view of man isolated from his social milieu. He explains that it is *in society* that man acquires memories, remembers them, and recognises and localizes them, since the largest part of remembering is incited by questions from others or from questions that we imagine others could ask; in order to answer them we try to see through their perspective, attaching ourselves to the same group(s). In this we also use other people's memories of the same events to help remember/

2 My translation.
For original quote see
p. 98 of *Les Cadres Sociaux
de la Mémoire*.

construct our own memories, and it is because of this that he postulates the existence of a collective memory and of social frames of memory: "it is to the degree that our individual thought places itself in these frameworks and participates in this memory that it is capable of the act of recollection" (OCM 38). The collective memory is produced within groups; he gives special attention to the family, the religious groups and to social classes as sources for its formation.

Wherever we go and whatever we do, we always carry (the memory of) other people's memories within ourselves, memories which participate in the formation of our own experience; participation in a collective memory is thus a condition for the remembrance and construction of individual memory. When we do not remember events even though people around us still testify to them, it is because we do not belong to that same group anymore (LMC 12): "the transformation of the frameworks of memory leads to the disappearance or transformation of memories."² These social frames, just as the events, are formed out of memories, but the difference is that the former are more stable and thus function as a frame of reference as it were, to find and rebuild the latter.

All this means that when we remember we always do so from the perspective of the present; rather than bringing a whole past to the surface of our conscience we select those pieces and events that link directly to our present state as an individual (within a group), just as groups select and remember those events that matter to them as a group. This does not mean that collective memory is the same as history; Halbwachs on the contrary draws a clear distinction between the two. As Jan Assmann explains, Halbwachs seemed